# Orientalistische Literaturzeitung

## Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

**19. Jahrgang Nr. 2** Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Februar 1916**



Inhalt.

**Abhandlungen und Notizen Sp. 33—45**
Förtsch, Wilh.: Ein neuer altbabylonischer Monatsname . . . 39
Haupt, Paul: Das Land Ub . 45
Hüsing, Georg: Artōštā . . . 41
Landsberger, B.: Miszellen . 33
Schroeder, Otto: bappirûtu . 40

**Besprechungen . . . . Sp. 46—60**
Bauer, Hans: Die Tempora im Semitischen (Arno Poebel) Schluss 46
Deussen, P.: Die Philosophie der Bibel (Hans Rust) . . . . 58
Erbt, Wilhelm: Jesus (Carl Niebuhr) . . . . . 52
Hartmann, Richard: Palästina unter den Arabern (Arn. Gustavs) 60
**Nachtrag** (zu OLZ 1915 Sp. 334 ff.) **60**
**Aus gelehrten Gesellschaften . 60**
**Zeitschriftenschau . . . . 60—64**
**Zur Besprechung eingelaufen . 64**


## Miszellen.

Von B. Landsberger.

### 1. Das achte Jahr Hammurabis.

Nach den Jahrlisten allein lässt sich der Name dieses Jahres nicht genau angeben. Er lautet in diesen:

Liste A (King, Bab. Letters II, Nr. 101 = CT VI 9 f., Kol. III 8): mu ma-[d]a gú id BAD[1] ḪU [ . . . . ];

Liste C (King, Chronicles II 185, 8): [mu ma-d]a E-mu-ut-ba-lum$^{ki}$;

Liste Scheil[2]: mu ma-da gú id Zu(?)-mu-dar(??).

Es ist unmöglich, das Datum der Liste C mit den beiden anderen in Uebereinstimmung zu bringen. Dagegen sind die letzteren miteinander identisch und die Deutung, welche Scheil den Spuren des Originals gegeben hat, im wesentlichen richtig. Der durch Liste A bezeugte Kanalname ist nämlich zu $^{id}$ BAD . D[AR] zu ergänzen. Dieser Kanal kommt in Texten der mittel- und neubabyl. Zeit öfters vor, s. Hommel, Grundriss(1) 267; OLZ 1906, 663 Anm. 1[3]; King, Boundary Stones 38 Anm. 4. Das Zeichen BAD ist mit dem Lautwert zu lesen, den es in der Bedtg. *lābiru* hat, nämlich *sumun* (s. Delitzsch, Sum. Glossar 252). Dies wird durch folgende phonetische Schreibungen erwiesen: $^{nār}$ *Su-mu-un-dar* Nazi-Maruttaš-kudurru II 13 (DP II Tf. 16); $^{nār}$*Su-man-dar* Tallqvist, Neubab. Namenb. 299; $^{nār}$ *Šú-man-da-a[r]* Tiglath-Pil. Annalen 13[1]. Das „Jahr (des Landes), Ufer des S/Šumu(n)dar" findet sich in folgenden Datierungen: mu gú id Šu-mu-da-ri VS VIII 59; mu id Šu-mu-da[-ri][2] Thureau-Dangin, LC 60; mu gú id Š[á](?; in Šú zu emendieren?)-mu-un-da-[ri][3] VS IX 45, Z. 10[4]. Hier wird offenbar der Name des Kanals in volksetymologischer Weise als „der Name ist dauernd" gedeutet. Als Bezeichnung einer Landschaft kommt *Kišād-Sumundar*$^{ki}$ auch BE XV 102, 11 vor, ebenso wohl King, Bound. St. Nr. VII, 2.

Die ganz ungewöhnliche Abweichung der Jahrliste C erklärt sich am besten als Irrtum des Schreibers, der, durch den Anfang *ma-da* verführt, in das Datum des 31. Jahres Hamm. hineinkam. Damit würde auch die Schwierigkeit entfallen, dass zwei Jahre desselben Herrschers mit dem gleichen Namen versehen wurden.

### 2. ÚḪ$^{KI}$ = *Akšak*.

Diese Lesung haben Unger und Weissbach, ZA XXIX 185, aus dem Wechsel von $^{āl}$*Ak-ša-*

[1] So bietet die Kingsche Kopie deutlich; auch nach CT VI wahrscheinlich.

[2] La Chronologie rectifiée du règne de Hammourabi. Da hier eine Kopie nicht gegeben, kann nur die Umschrift Scheils zugrunde gelegt werden. Das mu ist nach Scheil sicher.

[3] Es ist jedoch wohl ein Irrtum, den Kanal auch CT IV 5, 16 zu suchen; vielmehr mit den bisherigen Bearbeitungen (zuletzt Jensen, KB VI 2, 42) *ina ḫurri* zu lesen.

[1] Vgl. auch *ḫarrān Su-mu-da-ra* CT IV 10, 6; ferner $^{āl}$*Su-má(!)-an-dar* Nerigl. 56, 2.

[2] Nach der Kopie scheint freilich auf da nichts mehr zu folgen.

[3] Auch hier scheint hinter da nichts mehr zu stehen.

[4] Es folgt in dem nächsten Abschnitt dieser Urkunde das 10. Jahr Hamm.: mu uru Malgia$^{ki}$ (Z. 13).

*ak*, Z. 8 des von ihnen veröffentlichten Fragments der Nahr-el-kelb-Inschrift, mit UḪ$^{KI}$, Wâdī Brîsā IV 53, erschlossen. Es fehlte aber bislang an weiteren Stützen dieser Lesung, auch wusste man nicht, wie sich die neu gewonnene Aussprache des Stadtnamens zu den bisher bezeugten *Upī(ia)* und *Kēš* verhält. Eine erwünschte Bestätigung der Gleichung liefern die altbabylonischen Personennamen, welche bekanntlich UḪ$^{KI}$ häufig als Bildungselement haben, s. Ranke, Pers. Names 218. Denn neben dem Personennamen UḪ$^{KI}$-idinnam (Ranke 171) findet sich einmal *Ak-šá-ak-i-din-nam*, VS IX 152, 5; neben dem häufigen Hypokoristikon ÚḪ$^{KI}$-ia gleichfalls häufiger *Ak-šá-(a-)ia*, Ranke, Pers. N. 64; LC 65, 30; VS VIII 19, 2; AJLL XXIX 302, Vs. 6. Zu Ausstossung des Endkonsonanten bei Karitativformen vgl. *Adaiatum* (*Adad*), *Siiatum* (*Sin*), *Šamaia(tum)* (*Šamaš*), *Ramaiatum* (*Ra(m)mān*) usf. Obwohl es mir nicht möglich war, den Namen ein und derselben Person bald in ideographischer, bald in phonetischer Schreibung zu finden, werden die oben nebeneinandergestellten Namen doch nur als verschiedene Schreibungen eines und desselben Personenn. gefasst werden können. Die häufige Verwendung von UḪ$^{KI}$ als Bildungselement altbab. Namen ist sehr auffällig, weil die Bedeutung dieser Stadt augenscheinlich mit den Tagen der Dyn. von Akkad zu Ende war. Wird doch UḪ$^{KI}$, soviel ich sehe, später weder in öffentlichen noch in privaten Dokumenten erwähnt. Wir haben es somit wahrscheinlicher mit einer alten Tradition der Eigennamenbildung aus der Zeit zu tun, wo ÚḪ$^{KI}$ noch die berühmte Königsstadt und Kultstätte des Sin[1] war, und *Akšak* wird der althistorische Name dieser Stadt sein. Das Endungselement *-ak* findet sich noch in weiteren Ortsnamen aus der Zeit der Dyn. von Akkad, so in *Amaštiak*, *Harḫamunak*, *Kazurak*, *Zimanak*, *Ašnanak* (vgl. Hrozný, WZKM XXI 35 Anm. 1); ferner in den späteren: *Ešnunnak* (neben *-na*) mit dem Gotte *Tišpak*, *Apirak*, *Gurumutak* (neben *Gurumu*) *Marzak* (neben *Marza*) — vgl. Scheil, MDP X p. 38 —; neben diesen nördlich des Tigris zu lokalisierenden Namen noch in *Larak* (am Tigris) und wohl auch in *Šuruppak* (in Mittelbabylonien); ferner in den Personennamen *Šarlak* (ein Gutäerkönig, vgl. Hilprecht, Deluge Story 22); den Sklavennamen *Arrak*, VS XIII 13, Vs. 1, und *Maktalbak*, ebd. 6[2]. Der Name gehört sonach möglicherweise einer nordtigridischen, vielleicht als gutäisch zu bezeichnenden Sprache an, welcher man bei genauerer Kenntnis wohl noch manchen anderen der uns unverständlichen Städtenamen Babyloniens wird zuweisen können. — *Upī* ist wohl eine modernere Bezeichnung für *Akšak* oder besser für eine an dessen Stelle getretene Neugründung. Es taucht zuerst in mittelbab. Zeit auf (s. Hinke, Bound. Stones 219) und ist — trotz der neuen Lesung — in neubab. Zeit stets für UḪ$^{KI}$ einzusetzen. Dies lehrt z. B. ein Vergleich von Nebk. 361 mit 363. Von diesen beiden Tafeln, welche demselben Funde angehören (S. †. 532, bezw. 533, 76—11—17) und von dem gleichen Schreiber geschrieben sind, wird die eine mit ÚḪ$^{KI}$, die andere mit *Ú-pi-ia* datiert. Wenn jedoch in dem archaisierenden Inschriftenstil Nebukadnezars der alte Name bevorzugt wird, kann dies nicht wundernehmen. Was schliesslich die Gleichung UḪ$^{KI}$ = *Kēš* betrifft, so möchte ich darin mit Ungnad, ZDMG LXVII 134, einen Fehler der Ueberlieferung sehen, der sich übrigens bisher nur auf einen einzigen Passus eines Textes beschränkt, sei es dass eine Verwechslung mit dem südbabyl. *Kēš* (*Kīš*), wegen des nicht unähnlichen Ideogramms (Ungnad), oder mit dem nordbab. Kiš, wegen der Aehnlichkeit der historischen Tradition[1], vorliegt.

3. *muṣlālu* „Mittag".

AN.NE wurde als Ideogramm für „Mittag" zuerst von Zimmern, Ritt. Nr. 67, Anm. 10, auf Grund von IV R 55, 24b erkannt. Weitere Stellen haben Boissier, Choix 36 Anm. 81, und Hunger, Tierom. 98 Anm. 2, besprochen, dann hat Weidner, Babyloniaca VI 65 ff., eine grössere Anzahl von Stellen, insbesondere aus astronomischen Texten, zusammengetragen und behandelt. Als Lesungen kommen in Betracht: *urru* (SAI 9948), *qarārū* (SAI 373) und *muṣlālu* (SAI 372 und 9949). Dass *urru* ausser „Lichttag" auch „Mittag" bedeutet, dafür gibt es kein Anzeichen. Auch die Stellen, an welchen *qarārū* in phonetischer Schreibung sich findet, s. CT XVI 45, 149 und die Beispiele Weidners, Nr. 10 und 11, zeigen,

[1] Dies geht aus dem Personenn. *Šin-šar-*ÚḪ$^{KI}$ LC 179 hervor; sonach ist auf die neubabyl. Angabe, nach welcher Ungnad, ZDMG LXVII 133, ÚḪ$^{KI}$ als Kultstätte des Nergal und der Kallat-Ekurri bezeichnet, für die ältere Zeit kein Gewicht zu legen.

[2] Nach Elam gehören bekanntlich die Götternamen *Šušinak* und *Dagbak* (CT XXV 12, 3 f.). [Korrekturzusatz von Jensen: *Šušinak* aber, wie gewiss auch der Verfasser annimmt, jedenfalls als eine sumerische Bildung, weil = einheimischem *In-Šušin-ak(g)* = „Herr von Susa" (KB VI, I, 573). Vgl. *Enz(s)ak(g)* = *Inz(s)ak(g)* von Tilmun, etwa = Persis, bezw. diesem und weiter östlichen Gebieten, = *Uzak(g)*.]

[1] Dazu sei bemerkt, dass ich die Annahme, die Babylonier hätten den Namen der südbabyl. Stadt als *Kēš* (*Kīš*) von dem der nordbabyl. als *Kiš* (mit kurzem *i*) unterschieden, für sehr gewagt halte. Sie beruht nur darauf, dass an den wenigen Stellen, wo für KiŠ$^{KI}$ die phonet. Schreibung steht, keine Länge bezeichnet ist. Aber die Lesung *Ki(e)-ši* wird ebensowohl für SAI 8350 wie für SAI 6688 angegeben, und an den von Ungnad, l. c. Anm. 1, zitierten Stellen wechseln die beiden Ideogramme.

dass darin keine Tageszeit zu suchen ist, vielmehr, wie die Gleichsetzung mit *išātu* lehrt, eine Art Feuer oder Glut. Dagegen gibt sich *muṣlālu* schon durch die *muf'āl*-Bildung als Tageszeit zu erkennen, vgl. *nubattu* für **mubāttu* von *bātu* „nächtigen" = „Abend", *munattu* für **munāntu* von **nāmu* schlummern" = „früher Morgen". Erwiesen wird eine solche Bedtg. durch Boissier, Doc. 42, 4, wo *ina mu-uṣ-la-li* parallel *ina še-ir-tim* (Z. 2) steht. Vgl. auch UD = *muṣlālu* SAI 5777. Was die Etymologie betrifft, so könnte man zunächst geneigt sein, auf Grund der Analogie von arab. ظَلَّ, opp. بَاتَ (wozu *nubattu*) das Wort von *ṣillu* „Schatten" abzuleiten. Dann könnte es sich natürlich nur um künstlichen Schattenhandeln, den man in der heissesten Tageszeit aufsucht. Dagegen spricht jedoch wohl schon das Arabische, wo sich ظَلَّ bekanntlich auf den ganzen Lichttag bezieht und ظِلّ „Tagesschatten" im deutlichen Gegensatze zu فَيْء „Abendschatten" steht. Man wird es daher vorziehen, worauf mich zuerst Prof. Zimmern hinwies, *muṣlālu* von *ṣalālu* „(sich) schlafen (legen)" und dem Usus des Mittagsschlafes herzuleiten, wozu arab. قَائِلَة „Mittag" von قَالَ „Mittagsschlaf halten" eine Analogie darstellt. Es bleibt noch zu untersuchen, ob sich aus der Bedtg. „Mittag" im Ass.-Bab. noch weitere entwickelt haben, wie Weidner annimmt, nämlich 1. „Mittagssonne" und 2. „Meridian". Gehen wir die von Weidner für diese Bedeutungen in Anspruch genommenen Beispiele durch! 1. und 2. scheiden gänzlich aus, da hier vielmehr das Ideogr. NE . AN . NE = *anqullu* (SAI 3107) vorliegt[1]. Zur Verbindung von *anqullu* mit der Mittagszeit kann auf KB VI 2, 106, 10 (s. auch Meissner Suppl. 11 b) verwiesen werden. Also, wie das Ideogramm angibt, auch spez. = „Mittagsglut". Für das Beispiel 7 folgert Weidner eine örtliche Bedtg. von AN . NE aus der „Gegenüberstellung mit *išid šamē*". Allein hier handelt es sich offenbar um zwei verschiedene Lesarten des Textes, welche durch die grosse Aehnlichkeit der Zeichen UR und NE bedingt sind. Bei zeitlicher Fassung von *ina* AN . NE ergibt sich ein durchaus erträglicher Sinn für das Omen. In Nr. 8 ist die Ergänzung von *ina išid šamē* nach dem eben Gesagten mehr als unwahrscheinlich. In Nr. 9 ist die Ergänzung zu *qabal [šamē]* zu unsicher, um Schlüsse darauf zu bauen. Ebensowohl kann zu *qabal [ūmi]* ergänzt werden. Aber selbst wenn sie sich bewähren sollte, so muss ja durchaus keine wörtliche Erklärung von *ina* AN . NE vorliegen, sondern, ebenso wie $^{kakkab}$ *Zibānītu* das $^{u}$*Šamaš* des Textes ersetzt, könnte *ina* AN . NE durch einen anderen, mit Hilfe gelehrter Spekulation dafür eintretenden Begriff kommentiert sein. Das Omen selbst, abgesehen von der gelehrten Erklärung, will gewiss nichts weiter besagen, als dass die Sonne zur Mittagszeit aufgeht. Auch Beispiel 10 und 11 scheiden aus, da *qarārū* nichts mit „Mittag" zu tun hat, s. oben. In Nr. 13 steht *ina* AN . NE in deutlichem Gegensatz zu *ina rabē* $^{u}$*[Šamši]*, wie Weidner treffend ergänzt. *maḫāṣu* „befallen (von der Krankheit)", eigentl. „schlagen (von der Gottheit)", vgl. Küchler, Med. 143, steht sonach hier bezeichnenderweise ohne näheren Beisatz. Die Chronik betont das Hinsiechen des Königs zwischen Mittag und Sonnenuntergang, wie sie Kol. IV 11 *lā mariṣ* hinzusetzt. Wahrscheinlich soll das unmittelbare Eingreifen der Gottheit dadurch angedeutet werden. In Beispiel 14 besser $^{ii}$NE . GAR zu verbinden[1], vgl. SAI 3170. Es ergibt sich sonach, das für AN . NE = *muṣlālu* eine übertragene Bedeutung nicht zu erweisen ist. [Korrekturzusatz von Jensen: Auch aus K 2279, mir nicht als veröffentlicht bekannt, wo *[i]na mu-us(z, ṣ)-la(?)-li* im Parallelismus mit und zwischen *[i]na šēri* und *[i]na ŠUMšē* (Abend) vorkommt, schien sich dafür schon eine Bedeutung „Mittag" oder dgl. zu ergeben. Andererseits bietet aber ein Vokabular aus Boghazköi für Keilschrifthittisches *Ḳariuariuar*, d. i. „Morgen", assyrisches [ . . ]. - *la-lu* (vgl. Delitzsch, *Sumerisch-akkadisch-hettitische Vokabularfragmente* S. 23 und 19 Z. 20), und somit scheint *mus(z,ṣ)lālu* nicht gerade nur genau die Mittagszeit zu bezeichnen. Für *mus(z,ṣ)lālu* wichtig sind übrigens auch K 4397 (CT XVIII 23) und ein Berliner Vokabular, in dem Dr. Ehelolf ein annäherndes Dupplikat zu 4397 erkannte. Darnach *še-er-tum* „Morgen" = *ka-ṣa-a-tum*, und es folgt auf diese Gleichung *ka-ma-ṣu* bezw. *[ka?]aṣ-ṣu* = *mu-uṣ-(z,ṣ)-la-lu*, *ka-ra-ra-ru-u* = demselben, und — so nur auf K 4397 — *a*-ŠI-tum = [demselben], darauf — in beiden Texten — *ša-ar-pu* = *ku-uṣ-ṣu*. Die Bedeutung des bekannten Verbums *kamāṣu* bestätigt also vielleicht die oben angeführte Zimmernsche, übrigens auch von mir in Erwägung gezogene, Etymologie von *mus(z,ṣ)-*

[1] Dazu vgl. Weidner, Bab. VI 95 ff. und 235 und die hier S. 97 Anm. 1 zitierte Lit.; auch Harper 405, 35 verdient die Meissnersche Fassung durchaus den Vorzug. Ferner SAI 3142 u. 3153; Langdon bei Thureau-Dangin, SAKI 242; *abnē akkullu* BA II 628, 21 (K. 2401, II 21).

[1] *šakānu* ist nicht „tragen". Bei der W.schen Fassung müsste auch *tašakanma tutarrassūma* erwartet werden. Im Folgenden natürlich *tu-šam-na-šú* „du lässt ihn rezitieren" zu lesen.

*ālu*. S. auch C IXI, 47, 4. Spalte und dazu vorläufig *Delitzsch* a. a. O. S. 12 u.]

4. Das „erloschene Herdfeuer".

ZDMG 68 (1915) in einem Artikel „Bemerkg. zur altbab. Briefliteratur" habe ich zu Nr. 229, 16 die Redensart *ša kinūnšu bi*(oder *ga*)*lū*, wenn auch mit Vorbehalt, als Umschreibung für „verstorben" und eine Hindeutung auf das dem Toten entzündete Feuer erklärt. Dr. Walther verweist mich jedoch auf PSBA XXXIV (1912), Pl. VIII, Nr. III, Z. 10: *šá ki-nu-ni-im bi-li-im* (?) (von einem Hausgrundstück) und belehrt mich, dass an beiden Stellen die Lesung *bi* paläographisch vorzuziehen, somit eine Bedtg. „verlöschen" anzunehmen ist. Da der Zusammenhang von Ungnad, Altbab. Briefe Nr. 229, 16 auf eine Umschreibung„ lange abwesend", „fern von Haus und Hof" führt, werden wir *kinūnu* in der uns für dieses Wort geläufigen Bedtg. "Herd" oder "Kohlenbecken" zu fassen und die Redensart als „dessen Herdfeuer erloschen ist" im obigen Sinne zu erklären haben. Das *bītum ša kinūnim bilīm* ist ein vom Inhaber verlassenes Grundstück. Also auch hier das ständige Herdfeuer als Symbol für Hausstand und Wohnung (vgl. Roscher, Lexikon der Myth. 2608 f.) [Korrekturzusatz von Jensen: S. hierzu KB VI, II, 130 ff., 75 ff. und 85 ff.]

## Ein neuer altbabylonischer Monatsname.

Von Wilh. Förtsch.

Einen bis jetzt unbekannten Monatsnamen aus der vorsargonischen Zeit enthält VAS XIV 83 (VAT 4847). Diese Urkunde, die Bestätigung eines Brauers über den Empfang von Malz, stellt sich folgendermassen dar[1]:

Vs. 1 *1 gur-sag-gál bulug kas-kal*
2 *72 sila bulug kas-gi(g)*
3 *bulug še-bí(l) KU(?) ba-dŭ*
4 *12 sila bulug*
2 *abzu nigín-túm*
2 *itu ki-sû-šu-rug-ga-a*
3 *mu-an-ni-du(g)*
4 *lù KAŠ + NINDÀ-ge*
Rs. 3 *šu-ba-ti* IV.

„1 *gur-sag-gál* Malz für erstklassiges(?) Bier,
72 *sila* Malz für schwarzes Bier,
Malz aus neuer (?) Gerste . . . . (und)
12 *sila* Malz
für das *abzu nigín-túm*
hat im Monat *ki-sû-šu-rug-ga-a*
Mu-an-ni-du(g),
der Bierbrauer,
empfangen. 4. Jahr."

[1]) Der Inhalt des Textes ist dem von DP 340 ähnlich.

Zu diesem Monatsnamen *itu ki-sû-šu-rug-ga-a* vgl. DP 169 Vs. 1, 1—9: *5 nigi(n) kas-kal . . . . kas ki-sû-šu-rug-ga-šú là-banda é-gal-šú ni-túm* „5 *nigi(n)* erstklassiges(?) Bier . . . . hat als Getränke zum *ki-sû-šu-rug-ga* der *labuttû* zum Palast gebracht"; DP 84 Rs. 6,1—5,4: *šu-nigín 5 udu 2 síl 7 maš maš-da-ri-a kas-n[ind]à ki-sû-šu-rug-ga sangu-sangu-ne bár-nam-tar-ra é-gal-la mu-na-túm* „Insgesamt 5 Schafe, 2 Lämmer und 7 Zickchen haben als Abgabe für das Mahl(?) beim *ki-sû-šu-rug-ga* die Priester zu Bár-nam-tar-ra in den Palast gebracht"; DP 166 Rs. 4, 4—5, 5: *10 nigi(n) kas-kal . . . . kas-nindà ki-sû-šú é-gal-la ba-túm* „*10 nigi(n)* erstklassiges(?) Bier . . . . ist zum Mahl(?) des *ki-sû* in den Palast geholt worden"; DP 215 Rs. 4, 1—5: *maš-da-ri-a ki-sû-šu-su(g)-ga-kam itu udu-šú-še-a-ka gím-$^{d}$namašše mu-na-túm* „als Abgabe für das *ki-sû-šu-su(g)-ga* im Monat *udu-šú-še-a* zu *Gím-$^{d}$namašše* gebracht"; DP 202 Vs. 1, 1—2, 1: *1 udu 1 maš kas-nindà ki-sû-ga-da ki-isag-ka-šú e-da-túm* „1 Schaf und 1 Zickchen ist als Mahl(?) beim *ki-sû-ga-da* zum Platz des *išakku* gebracht worden." TSA 3 Rs. 7, 1—8: *šu-nigín kas-nindà ki-sû-šu-su(g)-ga sangu-sangu-ne šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lugal lagaš$^{ki}$-ka-ra é-gal-la mu-na-túm* „Insgesamt als Getränke und Speisen zum *ki-sû-šu-su(g)-ga* haben es die Priester zu Šá(g)-šá(g), der Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš, in den Palast gebracht"; VAT 4876 Rš. 6, 1—7, 1: *šu-nigín kas-nindà ki-sû-šu-su(g)-ga šá(g)-šá(g) dam uru-ka-gi-na lug[al lagaš$^{ki}$-kar-ra é-gal-la] mu-na-túm* „Insgesamt als Speisen und Getränke zum *ki-sû-šu-su(g)-ga* ist es zu Šá(g)-šá(g), der Gemahlin des Uru-ka-gi-na, des Königs von Lagaš, in den Palast gebracht worden"; Nik. 238 Vs. 1, 1—2, 2: *4 kùš maš gal-gal ur-$^{d}$ba-ú sib maš-ge ki-sû gan ù-gig-ga-ka šu-a-ne-gí* — „4 Häute von grossen Zickchen hat Ur-$^{d}$ba-ú, der Hirte der Zickchen zum *ki-sû* des Feldes ù-gig-ga abgeliefert"; VAT 4896 Vs. 1, 1—2, 2: *136 gur-sag-gál 72 sila še še ki-sû gan šá(g)-ga-tur lum-ma-ša(b)-bàr PA šu-a-ne-gí* „136 gur-sag-gál 72 sila Gerste, Gerste zum *ki-sû* des Feldes šá(g)-ga-tur, hat Lum-ma-ša(b)-bár, der aklu abgeliefert."

## *bappirûtu.*

Von Otto Schroeder.

Clay erwähnt Babyl. Records II S. 20 f. die Berufsklasse der *$^{amêlu}$riqqu-ú-tú;* er sagt dazu: „The office of *$^{h}$riqqu-ú-tu* apparently had something to do with vegetables." — Das hier durch *riqqu* wiedergegebene Zeichen ist aber nicht das einfache *ŠIM* (Brünnow Nr. 5163), sondern die durch eingeschriebenes *gar* erweiterte Form *ŠIgarM* (Brünnow Nr. 5205 f.), für

die dieser Wert m. W. nirgends belegt ist: Man vgl. Bab. Rec. Nr. 8, 4. 11, 4. 11. 19. VAS XV Nr. 1 usw. *ŠIM + GAR* entspricht dem in älteren Texten gebräuchlichen *KAŠ + GAR* und bezeichnet „Bierbrot“ (Hrozný, Getreide S. 124, 154) oder „Malzbrot“ (Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 183). Ein in Assur gefundenes Stück von $S^b_1$ bietet gemäss Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 61 die Gleichung:

*ba-ap-pi-ir | ŠIM + GAR | bap-pi-ru*

Vgl. auch Hrozný, OLZ 1914 Sp. 201 f. Förtsch, a. a. O. S. 183.

Wie *ê-bappir* („Haus des Bierbrots“) die Brauerei, das Brauhaus bezeichnet (s. Förtsch, a. a. O. S. 128, 183), so ist *lù ŠIM + GAR* das Wort für „Brauer“ (wörtlich: „Mann des Bierbrots“), und es besteht gar kein Grund, weswegen das Ideogramm hier anders gelesen werden sollte. Der Versuch Hrozný's (Getreide S. 138, Anm. 2.), auf Grund zweier Texte des Berliner Museums[1] für die Berufsbezeichnung *amêlu ŠIM + GAR-ú-tu* die Lesung *epiššanûtu* einzuführen, war ein geistreicher Notbehelf, solange der Wert *bappir* unbekannt war; weswegen aber Hrozný (OLZ 1913 Sp. 201 f.) nun *bappir* nur für das „Bierbrot“ vorbehalten will, ist unerfindlich. Vielleicht ist die angebliche Stummheit der sog. Determinative daran Schuld, ich glaube, dass sumerisches *lù*, *ê* usw. stets mitgelesen wurden, so dass ein Nebeneinander von *bappir*, *ê-bappir*, *lù bappir* (zur Uebersetzung s. oben) nichts Bedenkliches hatte. Anstatt des sicher falschen *riqqûtu*, des zweifelhaften *epiššanûtu* wird bis zum Erweis der Verkehrtheit am sichersten *bappirûtu* zu lesen sein. —

[1] Es handelt sich um VAT 205, 2. 4 (VAS V Nr. 109) und VAT 4922, 1. 2 (VAS VI Nr. 182), wo beidemal erst *amêlu ŠIM + GAR-ú-tu*, dann *e-piš-ša-nu-tu* zu finden ist. Das Nebeneinander spricht doch mehr gegen als für die Gleichheit der Bedeutung

## Artōšā.

Von G. Hüsing.

Wir haben nunmehr in dieser Zeitschrift behandelt:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Aštuwega* | 1913 | Sp. | 97 |
| *Aštuwega* II | 1914 | „ | 60 |
| *Hwaḫšatara* I | 1915 | „ | 33 |
| *Hwaḫšatara* II | „ | „ | 111 |
| *Kroisos* | „ | „ | 177 |
| *Saduattes* | „ | „ | 205 |
| *Amūhitā* | „ | „ | 232 |
| *Gūgu* | „ | „ | 299 |
| *Arbaka* | „ | „ | 327 |

und wollen zunächst noch einen kleinen Nachtrag folgen lassen.

Wenn wir mit Recht annehmen, dass Mandanā, als vollkommen geschichtliche Gestalt, die Tochter des Aštuwega I und die Mutter des Kuruš I war, also die Gattin des Čišpiš, so begreift sich schliesslich die Angabe bei Herodotos I 107, dass der Mederkönig seine Tochter einem Perser gegeben habe, den er für geringer gehalten habe als einen Meder von mittlerem Stande[1]. Im Uebrigen sei dieser Perser aus einem guten Hause und von ruhiger Lebensart gewesen. Wenn wir an Čišpiš denken, der damals noch nicht König von Ančan war, sondern es als Schwiegersohn des Mederkönigs erst wurde und wohl die Königstochter bekam, um es zu werden, so stimmt alles gar wohl. Der Mythos verlangte es anders[2]: Mandanā müsste von ihrem Vater im Turme gefangen gehalten werden, und ihr Held müsste als Vogel zu ihr geflogen kommen. Vielleicht hat man die Geschichte auch wirklich so erzählt, nur dass dann *Ἀχαιμενης*, der Vater des Čišpiš, als dieser Held gegolten haben dürfte, da er ja vom Adler durch die Luft getragen ward. Herodotos erzählt also schon nicht mehr den Mythos, sondern an die Stelle der mythologischen Gefangensetzung ist in seiner Quelle die historische Verheiratung mit einem Nichtkönige getreten. Aber Herodotos, der den ersten Kuruš mit dem zweiten in einen zusammenwirft, gibt diesem den Vater des zweiten, er nennt den Gatten der Mandanā vielmehr *Καμβυσης*, wie der Vater des zweiten Kuruš ja wirklich

[1] *μεσον ανδρος Μηδου.*

[2] Die Mutter des Kyros müsste in der mythologischen Ueberlieferung die „Hinde mit der Atlasdecke“ sein, denn als Tochter des gegnerischen Königs Astyages-Aždahak entspricht sie ja unter anderem auch der Tochter des Ra'ad im Sajjid Battal, und der ebendort auftretenden Guländām, hinter der offenbar das Hirschlein sich verbirgt.

Doch mag manchem der Zusammenhang von dieser Seite her noch zu wenig verbürgt erscheinen. Wir können aber auch den umgekehrten Weg gehn, können die Hinde als Nährmutter des Kyros geradezu zum Ausgangspunkte nehmen und damit das vorher Ermittelte weiter belegen.

Schon Adolf Bauer hatte 1882 (Die Kyros-Sage und Verwandtes S. 61 ff.) gezeigt, dass die Geschichten von Sisibe und Genovefa, die gleichfalls die Hinde und zwar als „Tieramme“, enthalten, zu dem der Kyros-Sage „Verwandten“ gehört. Auch Märchen hatte Bauer (S. 76) bereits herangezogen. Jessensulchar und Hahn N. 69 nach Köhler, wozu Bolte noch Pitrè N. 36 stellte. Schubert fügte 1890 die Legende von Habis hinzu, den wieder eine Hinde säugt, ferner Oriant und Beatrix, wo eine weisse Ziege auftritt (vgl. Hahn N. 69), eine Sage von der heiligen Anna (S. 34), wo der Wunderhirsch, der das Kind ernährt, zwischen seinem Geweih schöne Blumen trägt und dann bei der Jagd verfolgt wird.

Dass die Mutter des Kyros als Hündin auftritt, weist darauf hin, dass ihr Vater als Hund (Ažišdahāka = Ažišsarwara = *Κερβερος*) oder Wolf (Kapōta, Paþwana) gedacht war

hiess. Man kann also die verworrene Erzählung ziemlich deutlich wieder in ihre Bestandteile auflösen.

Wie hier der Name Čišpiš durch *Καμβυσης*, so ist also auch der Name der Mutter des grossen Kuruš durch den der *Μανδανη* verdrängt. Man wird schwerlich annehmen können, dass der Name dieser Gestalt nicht erhalten und bekannt gewesen wäre. Stossen wir also in anderer Ueberlieferung auf einen anderen Namen als „*Μανδανη*", so haben wir jetzt Raum für ihn und werden zu prüfen haben, ob er nicht am Ende der richtige sei. Bekanntlich nennt Nikolaos die Mutter des *Κυρος* vielmehr *Αργοστη*, den Vater aber *Ατραδατης*, während Strabon meint, Kuruš selbst habe früher *Αγραδατης* geheissen — es fehlte nur, dass bei Strabon ein „*Αρτοστη*" überliefert wäre als der Name der Gattin des Kuruš. Bei der immer wiederkehrenden Verwechselung von *Γ* und *Τ* wird gewiss „*Artostā*" dem Iranisten einleuchtender sein als eine „*Argostā*", da ja auch der männliche Name *Αρτοστης* im Hause der Achamaniden vertreten ist. Auch Justi im Ir. Namenbuche fragt bereits, ob nicht *Αρτοστη* zu lesen sein werde.

Nach Herodotos (III 88, VII 69, 72) hat nun Kuruš der Grosse eine Tochter *Αρτυστωνη*, und da dieser Name nicht gut ohne Beziehungen zu *Αρτοστης* gedacht werden kann, so ist er eine Weiterbildung auf — *ωνη*, iran. *ānā*, und diese Formen sind patronymisch oder — in unserem Falle — metronymisch. Eine **Artuštānā* (oder **Artōštānā*) ist Tochter (oder Enkelin) einer **Artōštā*[1]. — Der Name belegt uns also, dass die Mutter (oder die Gattin) des Kuruš wirklich *Αρτοστη* geheissen haben wird. — Auch dieser zweite Name einer *Κυρος*-Mutter würde also für meine Aufstellungen sprechen, ins Besondere auch dafür, dass wir die Mandanā ernst zu nehmen haben. Nur Eines könnte zu bedenken geben: auch dieser Name könnte das patronymische Suffix *-ānā* aufweisen und wird es auch. *Mand-ānā* kann dann wirklich die „Tochter des (Umman-)*Manda*" sein, und das ist die Bezeichnung für Aštuwega I, der vielleicht wirklich den Titel „König der Umman-Manda" geführt hat.

Wir haben ihm bereits 2 Töchter, *Amuhitā* und *Mandānā* zuweisen können, die Gattinen Nabukudrossors und des Cišpiš. Sollte es jetzt so unwahrscheinlich klingen, dass seine Schwester *Zarūhi* die Gattin des Armenier-Königs geworden sei und dass dieser *Tigrana* geheissen habe? Und des Tigrana Schwester ward die Gattin des Aštuwega I, und wenn *Tigranūhi* nicht ihr Name war (oben Spalte 233), lautete dann ihr wirklicher Name vielleicht *Amūhitā* wie der ihrer Tochter?

Ich würde also die OLZ 1913 Sp. 100 gegebene Genealogie jetzt lieber in dieser Gestalt aufstellen bezw. ausgestalten:

*(„Ernant") *Hwaḫšatara I*

Tigrāna, Amuhitā m. Aštuwega I (648—610), Zarūhi m. Tigrāna v. Armenien

*Arpaḫšatara* (Ḫšatarita) (610—588) *Hwaḫšatara II* (588—553) usw.

*Aštuwega II* (553—550)

Amuhitā m. Spitama, dann m. *Kuruš II* (550—529)

Spitaka, Bagafarnā

Nach unseren Ansätzen regierte

| | | | |
|---|---|---|---|
| Aštuwega I: | 38 | Jahre | = Deiokes des Herodotos. |
| Arpaḫšatara | 22 | „ | = [Fraortes] |
| Hwaḫšatara II: | 35 | „ | = Astyages |
| Aštuwega II: | 3 | „ | |

Bei Diodoros dürften die Namen *Αρβαχης* *Αρβιανης* und *Αρτυνης* denselben König bezeichnen, nur aus verschiedenen Quellen stammen, in denen der Name verschiedenartig verschrieben war. Die beiden letzteren sollen je 22 Jahre regiert haben. *Αρταιος-Ασιβαρας* (mit je 40 Jahren) können ebenso einen *Ασιβηγας* meinen — mit all dem ist nicht viel zu gewinnen, doch wird das Wahrscheinlichste sein, dass *Diodoros* (oder seine Quelle) die in verschiedenen Quellen gefundenen Könige einfach neben einander stellte.

Wir wollen hoffen, dass chronologische Ergebnisse stets demjenigen richtig erscheinen, der sie veröffentlicht. Ob sie anerkannt werden, ist eine andere Frage; ob sie sich bewähren, kann wohl immer nur die Zukunft entscheiden. Das gilt auch von den Ergebnissen für die Chronologie der Lüder- und Mader-Könige, wie ich sie in den voraufgegangenen Aufsätzen entwickelt habe. Mir selbst erscheinen sie durchaus einleuchtend, ich will aber auch aus der Zustimmung, die ich bisher erfahren habe, noch keine festen Schlüsse ableiten.

Wer die Art meines Vorgehens genauer verfolgt, wird wohl, auch wenn ihm die Ergebnisse einleuchten, stellenweise den Eindruck haben, dass meine Beweisführung hart an der Grenze von Schlüssen entlang geht, die eine mechanische Logik als Cirkelschlüsse bezeichnen könnte. Das ist aber bei chronologischen Untersuchungen nichts Ungewöhnliches, es ist sogar die Regel, wo der Untersuchende eine Frage mit viel Widersprüchen in der Ueberlieferung zu beantworten übernimmt. Auch ich habe mit „Arbeitshypothesen", mit Versuchskonstruktionen, gearbeitet, habe Voraussetzungen erst vom Ergebnisse aus sicher zu stellen gesucht.

Was ich aber neu an den Stoff heran bringe,

[1] Vgl. *Ατοσσα* = *Hutōsā*, *Δαρειαιος* = *Dārejawōš*; griech. *o* für *ō*, das wohl schon im Iranischen kurz geworden war. *Artōštā* ist wohl *Arta-wahištā*, vgl. OLZ 1912, Sp. 540 f.

das ist einerseits der von der Mythologie her gewonnene Einschlag, ohne den mir das Verhältnis der beiden Aštuwega zu einander nicht klar geworden wäre, und andererseits der iranistische, durch den ich zu einer anderen kritischen Auffassung des Herodotos und der anderen „Quellen" gebracht wurde. Ich hoffe durch Behandlung anderer Stellen des Herodotos bald zeigen zu können, dass ich bemüht gewesen bin, durch gleichläufige Untersuchungen zuerst mein Urteil über den Schriftsteller zu schulen, über ihn, wie auch über die Kritik, die er bisher gefunden hat.

## Das Land Ub.

Von Paul Haupt.

In den Amarnatafeln (Knudtzon, S. 329) lesen wir, dass *Timašg*-Damaskus im Lande *Ub* lag. Nach Weber (*ibid.* S. 1113) ist *Ub* mit *Ab* identisch und bezeichnet die Gegend von Damaskus, insbesondere nördlich von Damaskus. Weber bemerkt auch, es scheine weniger eine politische als eine geographische Bezeichnung zu sein. Bezold, Conder, Niebuhr, Sellin, Winckler stellten dieses *Ub* mit dem Gen. **14**, 15 erwähnten *Ḥôbâ* zusammen, was nach Wetzstein (Gunkel und Skinner) die (20 Stunden nördlich von Damaskus gelegene) wasserreiche Wüstenquelle حوبة (westlich von dem an der Strasse von Damaskus nach Palmyra gelegenen Dorfe *Ḳarjatên* ist. Dass dieses *Ḥôbâ* in der Nähe von Ḥoms und Palmyra liege, wie in mehreren Kommentaren zu lesen ist, sagt Wetzstein nicht.

Ich glaube, dass *Ab* oder *Ub* kein Eigenname ist, sondern ein Appelativum mit der Bedeutung *Dickicht, dichter Wald*, entsprechend dem hebr. עב (Jer. **4**, 329) = syr. ܥܒܐ, arab. غابة, pl. غاب. Assyr. *ababa=kištu*, Wald ist ein aramäisches Lehnwort (BA **1**, 171)[1] und *abu*, Röhricht, ist arab. اباء. Das targum. עֲבָא heisst *Gezweig*.

Damaskus (was, wie ich ZDMG **63**, 528, Z. 9 bemerkt habe, *Wohnung in wasserreicher Gegend* bedeutet, ursprünglich *Dâr-mašqî* = דַּרְמַשְׁקָה) ist die natürliche Hauptstadt des Libanongebietes und Ostpalästinas (EB 989) und *mât ube* oder *abi* (صد خصب) bedeutet *Waldland*; vgl. die schweizerischen Waldstätte oder Waldkantone, auch Waadtland = Waldgau.

Möglicherweise haben wir statt *mât ube* aber *šad ubi*, Waldgebirge, zu lesen, ebenso wie statt *mât ša imêrêšu*, Eselland, *šad ša imêrêšu*, Eselgebirge, d. i. der Antilibanus, gelesen werden sollte; s. meinen Aufsatz *Die Eselstadt Damaskus* in ZDMG **69**. Nicht nur der Libanon, sondern auch der Antilibanus waren in alter Zeit mehr bewaldet als heute; vgl. Jes. **10**, 34; **37**, 24; **40**, 16; Ps. **27**, 16 (JBL **33**, 185).

Das Land (oder Gebirge) *Ub* ist also der Libanon, während das Land *Uz* (vgl. IN 239, 3) wie ich OLZ **10**, 63 gezeigt habe, die Gegend von Antiochien bezeichnet.

[1] Für die Abkürzungen s. OLZ 18, 71; **16**, 488, A. 1; 531 A. 1.

## Besprechungen.

**Hans Bauer:** Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen. (Beiträge zur Assyriologie VIII, Heft 1.) 53 S. Lex. 8°. M. 3.50; kart. M. 4.25. Leipzig, J. C. Hinrichs 1910. Bespr. von Arno Poebel.

(Schluss).

So befremdend es im ersten Augenblick auch scheinen mag, so ist auch das Perfektum nach sogenanntem Waw consecutivum im Hebräischen auf diese Weise zu erklären. Der Zeitpunkt, an dem das die Vorzeitigkeit ausdrückende Perfektum orientiert ist, liegt in diesem Falle in der Zukunft, so dass das Perfektum weqātaltî in Wirklichkeit Vergangenheit in der Zukunft, also Futurum exactum ist, mit der Bedeutung „ich werde getötet haben". Auch im Deutschen wird ja dem Gebrauch des Präsens als Futur entsprechend das Perfektum als Futurum exaktum gebraucht, z. B. in Redewendungen wie „gib ihm den Taler in die Hand, und du hast ihn zum letzten Male gesehen", oder „morgen früh habe ich alles fertig gemacht". Man beachte hierzu, dass Formen wie weqātaltî nur in Sätzen vorkommen, die an ein richtiges Futurum, resp. einen futurischen Ausdruck, z. B. den Imperativ, angegliedert sind, so dass in jedem Falle der futurische Zeitpunkt, durch Angliederung an welchen das Perfektum zum Futurum exaktum wird, ausdrücklich festgelegt ist. Allerdings, die Gepflogenheit in solch angegliederten Sätzen ein Futurum exactum, (resp. das Perfektum) an Stelle des einfachen Futurs zu gebrauchen, ist nach unserem Empfinden gewiss eine etwas auffällige Erscheinung; indessen verliert sie alles Auffällige, wenn man in Betracht zieht, dass dieser Gebrauch offenbar seinen Ursprung in der Sprache im Affekt hat, in welcher der Sprecher, um seiner Behauptung mehr Gewicht zu geben oder in einer gewissen Bosheit den Gegner sein Argument besser fühlen zu lassen, sich auf einen Standpunkt stellt, von dem aus er die erst in der Zukunft möglichen Ereignisse als schon geschehen betrachtet. Schematisch würde diese Rede-

weise sich folgendermassen darstellen: Ich werde das und das tun und (alsdann wird ein Zeitpunkt eintreten, wo) ich das und das getan habe. Eine solche Sprechweise würde durchaus nicht auffällig sein in der Rede des gemeinen Mannes, der ja stets zu effektvollem Ausdruck neigt. Ein Anzeichen für den Ursprung der Form weqātaltî in der Sprache des Affekts dürfte wohl auch in der abweichenden Betonung auf der letzten Silbe, durch die die persönlichen Elemente ta „du" und tî „ich" besonders hervorgehoben werden, zu sehen sein, denn in einem erregten Disput spielt öfters der Gegensatz zwischen ich und du eine Rolle. Also auch hier liegt kein Grund vor, mit Bauer auf eine ursprünglich zeitlose Bedeutung von qatal zu schliessen.

Die scharfe Erkenntnis, dass die Themen iaqtul und qatal ihrer Grundbedeutung nach überall Präsens und Perfektum bezeichnen, verschliesst sich Bauer zu einem nicht geringen Teil dadurch, dass er irrtümlicherweise das babylonische Präsens ikašad anstatt des sogen. Permansivs kašid dem Thema qatal gleichsetzt, trotzdem dass kašid nicht nur seiner Form nach als rein postformative Konjugation mit qatal geht, sondern die auch oben für das Thema qatal dargelegte Bedeutung in scharfer Form aufweist; vgl. z. B. das in den Rechtsurkunden so häufige maḫir „er hat empfangen (und hat es nun in seinem Besitz"), wie andererseits in qāṭōntî „ich bin klein" usw. genau dieselbe permansivische Bedeutung vorliegt wie in labir „er ist alt"; dagegen entspricht ikašad dem Thema qatal weder der Form, noch auch seiner Bedeutung nach, wie ja überhaupt die Gleichsetzung von ikašad und qatal hauptsächlich nur aus dem Grunde vorgenommen worden ist, weil man an eine symmetrische Vertauschung der Tempusbedeutungen glaubte und so, weil das Präsens zum Präteritum geworden war, das Präteritum dafür zum Präsens geworden sein liess. In Wirklichkeit aber ist zwar die Entwicklung eines selbständigen Präsens zu einem selbständigen Präteritum, wie wir oben gezeigt, psychologisch ausserordentlich leicht möglich, dagegen die Entwicklung eines selbständig gebrauchten Präteritums zum Präsens fast unmöglich. Ikašad ist demnach lediglich als eine Neubildung zu betrachten genau wie das äthiopische ieqatel, und zwar einerseits in Anlehnung an die älteste Form des Präsens (ikšud < ikašud)[1], und andererseits in Anlehnung an das Perfektum qatal, insofern wenigstens, als es wie dieses die Basen kašad, kašid, kašud verwendet und vor allen Dingen die Basis kašad zu der Basis kšud gestellt hat.

Ein weiterer Mangel der Bauerschen Untersuchung besteht darin, dass sie sich ganz auf die einfachen Stämme qatul, qatil und qatal beschränkt und somit das wichtige Material, das den erweiterten Themen qattal, qâtal, nqatal, tqatal resp. qtatal, tqattal resp. qtattal, šqatal, štqatal usw. entnommen werden kann, sich entgehen lässt; und doch lässt sich durch die Verfolgung der Themen qatal, qatul, qatil durch die abgeleiteten Stämme beweisen, dass diese Themen durch alle Tempora und Modi hindurchgehen und somit für die Entstehung der semitischen Tempora primärerweise überhaupt nicht in Betracht gezogen werden können. Vergleiche[1]

a) qatul: Einfacher Stamm: Perf. hebr. (Perm). qāṭōn, arab. ḥasuna, bab. (Perm) (u)aruq; Praes. arab. iaqtulu, hebr. iiqṭōl, usw. < iaq(a)tul; Inf. hebr. qeṭōl, qoṭl-, arab. qutlun, qatlun < q(u)tulun < qatulun; Part. perm. hebr. qāṭōn < qaṭunum; Part. perf. pass. heb. qāṭûl < qatûlum (mit Passivdehnung), arab. maqtûl < mqatûl (dsgl., mit m-Präfix). N-Stamm: Perm. bab. nakšud < nkašud; Inf. (und Verbaladj.) bab. nakšudum < nkašudum, heb. niqṭōl < naqṭulum, hiqqāṭōl < (hi)nqaṭulum. T-Stamm: Perm. bab. kitašud und kitšud < ktašud < tkašud; Inf. und Verbaladj. babyl. kitašudum und kitšudum < ktašudum < tkašudum. Geschärfter Stamm: Perm. bab. kuššud als Variation zu kaššud, parallel hebr. Perf. qittēl < qiṭṭil < qaṭṭil; Inf. (und Verbalad.) bab. kuššudum < kaššudum, heb. qaṭṭōl < qaṭṭulum. T-Form des geschärften Stammes: Perm. bab. kutaššud < ktaššud < tkaššud; Inf. (und Verbaladj.) bab. kutaššudum < ktaššudum < tkaššudum; arab. taqattulun < tqattulun. T-Form des gedehnten Stammes: Inf. arab. taqâtulun < tqâtulun. Š-Stamm: Perm. bab. šukšud < šakšud usw., usw.

b) qatil: Einfacher Stamm: Perf. arab. ḥazina, hebr. kābēd, assyr. (Perm.) maḫir, usw.; Praes. arab. ia'rifu, hebr. iēlēd < iilid < ialid < i(w)alid; babyl. ûlid < iaulid < iualid

Inf. aeth. qatîl < qatîlun und qatîlôt < qatîl-aw-atun, arab. raḥîlun. Partic. praes. act. arab. qâtilun, hebr. qōṭēl usw. (mit Aktivdehnung);

[1] Sicherlich vermittelt durch die Analogie der abgeleiteten Stämme.

[1] Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die eben angenommenen Grundformen nur Systembedeutung haben, d. h., dass sie sich nur auf die dem Verbalsystem zugrundeliegenden schematischen Formen beziehen; Formen wie štqatal haben selbstverständlich niemals aktuell existiert, sind aber doch von der Sprache als Voraussetzung für die dem System angepassten Formen benutzt worden. Wie die Formen entsprechender Funktion vor dem Inkrafttreten dieses Systems gelautet haben, das lässt sich gegenwärtig nicht mehr feststellen.

Part. perf. pass. aram. q$^{e}$ṭîl < qaṭîlum (mit Passivdehnung); Part. perm. arab. mali'un, hebr. mālē < mali'um, bab. damqum < damiqum. Abgeleitete Stämme: Perf. aram. qaṭṭel, ʾaqṭel, hebr. hiṯqaṭṭel < (hi)tqattil. Praes. aram. i$^{e}$qattel, iaqtel < iuhaqṭil; arab. iuqattilu, iuqâtilu, ianqatilu, iaqtatilu, iastaqtilu; hebr. i$^{e}$qattēl, iiqqātēl usw. Inf. hebr. qaṭṭēl, haqṭēl. Vgl. auch Perf. hebr. qiṭṭēl < qiṭṭil < qaṭṭil, parallel bab. kuššud < kaššud, und die passive Variation arab. qutila (Praes. iuqtal) neben dem intransitiven qatila (Praes. iaqtal); mit Dehnung des i hebr. Perf. hiqṭîl < hqaṭîl.

c) qatal. Einfacher Stamm: Perf. hebr. qāṭal, arab. qaṭala usw.; Präs. arab. ia'malu < i'amalu, aram. ieḏal < iḏaḥal usw. Inf. arab. fa'alun, fa'lun > fa'alun, maf'alun < mfa'alun (ohne Dehnung), bab. kašâdum, hebr. qāṭôl < qaṭâlum, arab. salâmun (mit Infinitivdehnung). Abgeleitete Stämme: Perf. arab. qattala, qâtala, ʾaqtala usw. Praes. (pass. intr.) arab. iataqattalu, iataqâtalu; Part. (pass. intr.) arab. mutaqattalun, mustaqtalun usw. Inf. arab. ʾiqtâlun < ʾqatâlun, iqtitâlun < qtatâlun < tqatâlun, istiqtâlun < stqatâlun < tsqatâlun; aram. bibl. qaṭṭâlā < qaṭṭâlatun, syr. m$^{e}$qaṭṭâlû < mqaṭṭâlûtun; hebr. hiṯk$^{e}$ṯâbā < (hi)tkatâbatun, syr. meṯq$^{e}$ṭâlû < mitqatâlûtun, usw.

Aus der eben veranschaulichten Tatsache, dass die Basen qatul, qatil, qatal ursprünglich einmal unterschiedslos durch alle Verbalformen einschliesslich der Form iaqtul hindurchgegangen sind, ergibt sich, dass der Unterschied zwischen den Präsens- und Perfektsystemen iaqtul und qatal nicht, soweit die historisch semitischen Verbalsysteme in Betracht kommen, primär in den von ihnen verwendeten Basen gesucht werden kann[1], wodurch vieles von dem, was Bauer über die Themen qatal und iaqtul sagt, hinsichtlich der Tempusfrage gegenstandslos wird. Aus der Nichtbeachtung jener Tatsache erklärt sich schliesslich aber auch, was als der Hauptfehler der Bauerschen Ausführungen bezeichnet werden darf, nämlich dass er die verschiedene Anordnung der pronominalen Elemente bei den Formen iaqtul und qatal ganz in den Hintergrund treten, ja soweit die Tempusunterscheidung in Betracht kommt, geradezu unberücksichtigt lässt. Die Formen tuqattil und qattilta, tuqattilî und qattiltī gliedern sich folgendermassen:

t(u)-qattil qattil-t(a)
t(u)-qattil-î qattil-t-î;

die Reihenfolge der einzelnen Elemente der Verbalform ist demnach im Präsens: Element der Person — verbale Basis — Geschlechts- und Numeruselement; im Perfektum dagegen: Verbale Basis — Element der Person — Element des Geschlechts und des Numerus. Da diese Anordnung eine ausnahmslose ist, und andrerseits das einzige andere Element, das für die Tempusunterscheidung noch in Betracht kommen könnte, nämlich die verbale Basis, wie wir eben gesehen haben, primärerweise meist nichts mit der Tempusunterscheidung zu tun gehabt haben kann, so lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass die verschiedene Anordnung der pronominalen Elemente das Hauptmoment der Unterscheidung des Präsens und Perfektum in den semitischen Sprachen ist.

Das gleiche Mittel, Stellung der pronominalen Elemente, wird auch in der sumerischen Sprache für die Tempusunterscheidung nutzbar gemacht, indem dort eine gemischt prä- und postformative Konjugationsart zum Ausdruck des Präteritums (und des aktiven Permansivs), dagegen eine rein postformative Konjugationsart zum Ausdruck des intransitiven Permansivs und schliesslich eine dritte rein postformative Konjugationsweise für das Präsens-Futur verwendet wird. Es ist sogar, beiläufig bemerkt, sehr wahrscheinlich, dass der auffällige Übergang der Form iaqtul in die Präteritalbedeutung im Babylonischen zu einem nicht geringen Teil mit unter dem Einfluss dieses sumerischen Konjugationsschemas, in welchem die prä- und postpositive Anordnung der pronominalen Elemente die Präteritalbedeutung begründet (oder mitbegründet), vor sich gegangen ist, wie andererseits das sumerische System wohl auch für die Ausgestaltung des babylonischen Permansivs, der dieselben Bildungselemente und Bildungsprinzipien wie der sumerische aufweist, von Einfluss gewesen ist. Siehe hierzu die näheren Ausführungen in meinen Historical and Grammatical Texts chiefly from Nippur[1].

Selbstverständlich kann jedoch die Gepflogenheit der semitischen Sprachen, die beiden Tempora mittels Stellung der pronominalen Elemente auszudrücken, nicht ganz primär sein, da sich die Tempusbedeutung nicht direkt auf dem Wege der Logik aus der Stellung jener Elemente entwickeln lässt; wir können eben nur feststellen, dass die Sprache zu einer gewissen Zeit, sich daran gewöhnt hat, t-qattil-î als Präsens, qattil-t-î als Perfektum zu gebrauchen. Vor diesem Zeitpunkte jedoch müssen t-qattil-î und qattil-t-î, obgleich selbstverständlich auch damals nicht

[1] Inwieweit sich etwa in der Zusammenstellung verschiedener Präsens- und Perfektbasen Einfluss eines älteren Systems, resp. eines andersartige Gesichtspunkte im Auge behaltendem Prinzipes zeigt, ist eine Frage für sich, die hier nicht angeschnitten werden kann.

[1] Veröffentlicht von dem Museum der Universität von Pennsylvanien, 1914.

unterschiedslos gebraucht[1], doch hinsichtlich des Tempus ein und dieselbe Bedeutung gehabt haben. Hierbei kann natürlich nur präsentische Bedeutung in Betracht kommen, die ja für das Präsens tu-qattil-î ganz selbstverständlich ist, bei dem späteren Perfektum qattil-t-î sich aber auf die leichteste Weise dadurch erklärt, dass sich der Sprecher beim Sprechen in die Vergangenheit versetzt und sich so die Vergangenheit als gegenwärtig vorstellt. Auf diese vor dem historischen Semitisch liegende Sprachperiode würden tatsächlich viele von den Ausführungen Bauers über ein des Ausdrucks aller Zeiten fähiges Tempus passen, vorausgesetzt, dass man seinen Begriff der Zeitlosigkeit des Verbums durch den richtigeren des Präsens ersetzt; vor allen Dingen würden seine Ausführungen über die relative Abhängigkeit der mehr präsentischen oder präteritalen Zeitbedeutung des Themas qatal usw. von der der betreffenden Wurzel innewohnenden Sachbedeutung in gewissem Sinne zur Geltung kommen, insofern nämlich als z. B. in der Permansivbedeutung von qāṭōntî „ich bin klein", labir „er ist alt", šûtur „er ist übergross", sami'tu „ich höre" das präsentische Bedeutungsmoment zu starker Geltung kommt, während in qāṭaltî „ich habe getötet", katabtu „ich habe geschrieben" das perfektische Moment vollständig in den Vordergrund getreten ist. Natürlich ist auch hier die perfektische Bedeutung dieser Formen keineswegs durchbrochen, denn für den Semiten lag in labir eben die Vorstellung „er (ist alt geworden und) ist (nun) alt", in qāṭōntî „ich (bin nur zu einem kleinen Manne geworden und) bin (nun) klein", in sami'tu „ich habe vernommen (was du sagst)" = „ich höre (was du sagst)".

Hinsichtlich der Art, wie die Tempusdifferenzierung von iaqtul und qatal vor sich gegangen ist, lässt sich natürlich gegenwärtig nicht das geringste nachweisen. Selbstverständlich muss auch die semitische, resp. protosemitische Sprache vor der Zeit, da sich mit iaqtul der Begriff des Präsens, mit qatal der des Perfektums verband, ein System der Tempusunterscheidung gehabt haben, das sehr wohl durch die fortschreitende Sprachentwicklung vollständig zertrümmert worden sein könnte. Möglich, dass im Vergleich zu diesem iaqtul und qatal nach damals sich neu ausbildenden psychologischen Prinzipien, möglich auch, dass sie nach den gleichen oder einem ähnlichen Prinzip wie das von uns supponierte ältere System gebildet wurden. Hier lässt sich bei besonnener und vor allen Dingen nicht einseitiger Auffassung eben kein festes Resultat gewinnen.

Um schliesslich unsere Resultate noch einmal zusammenzufassen, so ist für die von Bauer für seine Ausführungen vorausgesetzte Priorität der Form iaqtul vor der Form qatal kein stichhaltiger Grund geltend zu machen. Soweit uns tatsächliches Sprachmaterial zur Verfügung steht, finden wir überall Präsens und Perfektum gleichberechtigt nebeneinander stehend, eine Tatsache, die wir auch aus rein logischen Gründen erwarten dürfen. Ihre scharfumrissene präsentische und perfektische Bedeutung erfährt auch in den scheinbaren, von Bauer geltend gemachten Ausnahmen bei genügender Beachtung der der betreffenden Anwendung zugrundeliegenden psychologischen Vorgänge keinerlei Ausnahme. Aus solchen syntaktischen Eigentümlichkeiten der semitischen Tempora ergibt sich somit kein Mittel, in die Zeit vor der Ausbildung der präsentischen, resp. perfektischen Bedeutung von iaqtul und qatal zurückzudringen; der einzige Weg, der in die Entstehungszeit der Tempora zurückleiten kann, ist vielmehr die Zerlegung der Formen iaqtul und qatal in ihre einzelnen Bestandteile, ein Verfahren, das uns die verschiedene Reihenfolge der Bestandteile der Verbalform als das durch das gegenwärtige Verbalsystem durchgehende Mittel der Tempusunterscheidung erkennen lässt. Weiter zurückzudringen ist uns infolge völligen Mangels an Hilfsmitteln nicht möglich.

[1] In t-qattil-î ist als Hauptidee an die Spitze des Wortkomplexes das pronominale Element t gestellt; dieses wird durch das Verbaladjektivum qattil und der so entstandene Begriff t-qattil wieder durch das Geschlechtselement î modifiziert. Dies entspricht dem Gesetz der Reihenfolge modifizierender Elemente, wie ich sie in meinen Historical and Grammatical Texts für die von einem Substantivum regierten Komplexe im Sumerischen nachgewiesen habe und wie sie auch innerhalb des semitischen und indogermanischen Nomens nachweisbar ist; vgl. z. B. šarr-at-u(m), König-inn-en, imperatr-ic-es mit an die Spitze gestelltem Hauptbegriff. T-qattil-î kann demnach als ein einheitlicher substantivischer Ausdruck charakterisiert werden, wohingegen qattil-t-î durch Voranstellung des Verbalbegriffes ein Ausdruck mehr verbaler Natur ist, der sich in die beiden Bestandteile qattil (prädikatives Verbaladjektivum) und tî (Subjekt) zerlegt.

---

**Wilhelm Erbt**, Jesus. Die Entstehung des Christentums. (Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer, Heft 2.) VIII, 191 Seiten. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1914. Preis br. 8 Mk. — Besprochen von Carl Niebuhr, Berlin.

Zu den sichersten Zeichen dafür, dass ein Werk auf eigner Basis ruht, gehört die Gewissheit beim sich hineinarbeitenden Leser, er würde annähernd den gleichen Raum brauchen, um mit den Gedanken, Ansichten und Hinweisen des Verfassers auf angemessene Art und so gerecht wie möglich ins Reine zu kommen. Das ist kein sehr bequemes Vorergebnis für beide Teile, schon weil es hemmend wirken muss. In einigen

Fällen — sie sind nirgends zahlreich — haben die Urheber solcher „schwerer Literatur" ein Uebriges getan, indem sie dem fertigen Ganzen noch einen Umguss nach mehr oder weniger künstlerischen Prinzipien zuteil werden liessen. Diese Ehrfurcht vor der geschlossenen Form hat der Welt dann klassische Leistungen beschert. Bei aller Hingabe an seinen gewiss bedeutsamen Stoff unterliess es Erbt jedoch, ihn vollends zu glätten, und man wird bei billiger Denkart keinen Tadel daran knüpfen mögen. Allzu ungewiss bleibt ja der wirkliche Erfolg! Sieht es doch aus, als werde sich der vielbeklagten moralischen Unfähigkeit zur Anerkennung nur um der Sache willen jetzt gar ein Niedergang des Gesamtniveaus, des Umfangs der geistigen Aufnahmefähigkeit überhaupt anschliessen.

Immerhin: wenn verstehen verzeihen heisst, dann wird dem Verfasser dieses Buch nicht so leicht hingehen, denn gerade das Verständnis wird unleugbar stark erschwert. Eine sehr geschickte, konsequent durchgeführte, recht sinnreiche Kritik des Marcusevangeliums und seiner Textschicksale, wodurch das überlieferte Bild Jesu sich ohne Nachteil doch gewaltig ändern müsste, verbindet Erbt mit einem so unorganisch wirkenden mythologischen Kommentar, als hätte er hier zwei möglichst ungleiche Betrachtungen durcheinandergesteckt, wie es einst von E. T. A. Hoffmanns Romantik geschah. Der Verfasser dieser Besprechung glaubt seine objektive Stellung zur astralmythologischen Bewegung längst dargetan zu haben. Aber schon wieder einmal scheint ihm eine Warnung am Platze vor gar zu ungeheurer Heiterkeit beim Umgehen damit. Heute steht bereits fest, dass keiner der Astralmythologen erleben wird, wie die Erkenntnis des alten Weltauffassungssystems sich etwa zum Gemeingut der Gebildeten wandelt, — was aber sicher niemals eintreten dürfte, wenn man fortwährend beim esoterischen Stammeln verharren will. Die fassliche Kategorisierung der Vorstellungsreihen durch stilistische Klärungsarbeit, die Schaffung einer flüssigen Ausdruckslogik unterbleibt hartnäckig, zum Schaden der Sache und zur Freude derer, die nicht begriffen haben, die aber sehr genau merken, dass sie rebus sic stantibus immer noch ungeniert hineinreden können. Gerade hierüber beklagt sich Erbt im Vorwort, ganz im Sinne seiner Mitstreiter, — wesentlich im Rechte und auch wiederum nicht. Er hat die Aufgabe umgangen, die Dinge an ihren Platz zu stellen; das Inhaltsverzeichnis berührt daher den mythologischen Teil mit keinem Worte, und dieser tritt sodann mit all' der ungehechelten Selbstverständlichkeit seiner ersten Jugendfülle hinzu.

Am einmal Gegebenen ist nichts zu ändern; die Kritik muss folglich ihre einzelnen Bemerkungen trocken und nach Wahl anschliessen. S. 36 stellt Erbt die von der Mondbewegung abgelesenen Motive gleichsam in Kompagniefronten zusammen: „aus diesen Motiven hat Markus die Legende von der Heilung des Gelähmten und vom Zöllner Matthäus gedichtet". Der Beweis — er war gar nicht „unterm Strich", sondern nur als Exkurs durchführbar — wendet sich an die Ueberzeugten. Die das nicht sind, werden nach den unbenutzt gebliebenen Motiven und nach der literarischen Konsistenz des Mondlaufproblems fragen. Sonst kann schon (S. 37) beanstandet werden, dass das Hochzeitsmotiv (Marc. 2, 19) nur gleichnisweise zählen soll. Ebenda heisst es: „Auch als ledernen Schlauch stellt man sich den Schwarzmond vor; dann ist der Lichtmond der Wein". Gewiss, insofern man durchaus keinen Einfall unterdrücken lernt. Der Marcustext ist dessen hier nicht bedürftig, so wenig wie etwa Lukians Weltregierungsbeispiel vom Schiff. — Die Stelle Marc. 3, 13—18, sicher mythologisch und daher ein dankbarer Stoff, über den Erbt recht Wertvolles beibringt. wird abermals bis zum Ueberkugeln verfolgt, „Noah betrinkt sich. Der šikkôr ist der Volle, der Vollmond"; so endet die Spürsuche. Zu Marc. 3, 20ff. wird einmal Sachlich-Reales erörtert und nur bescheiden vermerkt, die Mutter Jesu bleibe vor der Tür stehen wie Ištar vorm Tore der Unterwelt, — „damit bricht naturgemäss unsere Legende ab". Hoffentlich soll verstanden werden: gemäss dem Textschicksal dieses speziellen Berichts. Abrupt erscheint S. 43 der Vermerk: „Der Skorpion ist der Hahn", um erst S. 89 (Petri Verleugnung, Hahnenschrei) eingereiht zu werden. Um den Eindruck einer Gleichung ad hoc kommt man dabei nicht herum. S. 45 beginnt eine Untersuchung von sorgsamer Klarheit, die jedoch wieder den Haltepunkt überrennt: Jairus, Mutter und Tochter, Petrus, Jakobus, Johannes, Jesus sind zuletzt den 7 Planeten konform geworden. Wenn aber wirklich: gab es denn gar keine Verstösse gegen die astr.-myth. Stoffverwendungsregeln? Es läge in solchem Falle hier einer vor, und er musste entsprechend angemerkt werden. Stand jedoch ein literarisches Mengen absolut frei, so sind die Folgerungen unabsehbar und dabei für die Sache höchst bedenklich. — Stück 14 der Legendensammlung des Marcus nach Erbt's Auslese und Einteilung, die Herodiassage, wäre dem Ganzen gegenüber eine Notiz oder Definition (Marc. 6, 14ff. darüber ganz bündig, im Inhalt wie Ausdruck. *Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης . . .*), ihm also nicht einfügbar. Im Sinne dieser ältesten Darstellung sollte eher das Stück 11 in zwei zu zerlegen

sein, die dann freilich ineinandergeschoben vorlägen. Von Bedeutung für die Theorie ist übrigens Stück 13, besonders auch der Eingang, ebenso wird S. 51 eine gute Bemerkung zu den Speisungswundern gegeben. Dagegen bedürfte es zu Marc. 6, 56 eines Hinweises auf 5, 30. Erklärt sich die Verschiedenheit der Anschauung von der Heilkraftökonomie aus dem anderen kalendarischen Zeitpunkte, so musste uns das gesagt werden. Ob ferner die starke Bearbeitung des Stückes 17 ganz zutreffend erfasst wurde, hinterlässt Zweifel. Ist es doch die Frage, ob die Erklärungen Jesu im engeren Kreise (Marc. 4) schlechthin Einfall des Bearbeiters gewesen sind. — Für die Heilung des Blinden (S. 55) als Mondmotiv wäre die Notiz bei Glykas über einen wiewohl sagenhaften Ausspruch Galens dazu vielleicht nicht unwesentlich. Das Zahlenspiel Marc. 8, 5ff. ist S. 56 zureichend dargetan, was vom im Kommentar über das Zeichen vom Himmel Folgende kaum behauptet werden kann, und nicht nur der petitio principii wegen. — Mit Stück 22 beginnt der Kommentar Erbts sich breiter auszugestalten, unter eigenartiger Herbeiziehung der Bileamsage zum Verständnis der Requisite und Gedankenverknüpfungen von literarisch-religiös verwerteten Mondumlaufsmythen. Wenn irgendwo, dann wird gerade hierbei ersichtlich, wie dringend schon die Forderung nach Präzisierung der Ausdrucksmittel und der Begriffsbilder geworden ist. Wäre es möglich, den Einzelheiten strikt nachzugehen, so liesse sich zeigen, wie oft eine neue Beziehung nur dadurch entsteht, dass die fortwährenden expressionellen Widerspiegelungen, die nur den Leser allein zu ermüden scheinen, frei ineinanderlaufen. Man kann nicht einwenden, die altorientalische Lehrerzählung beruhe auf dem gleichen Prozess — weil es Beispiele gibt, die sich ihm tatsächlich nähern. Wir aber vermögen schliesslich nur die Arbeit zu bewältigen, die unser zeitlicher Bestand an Kriterien erlaubt. Das heisst: wir können es nicht alsbald zum Grundsatz erheben, das Deutlichere aus dem Undeutlicheren zu bereichern. Als Beispiel mag verglichen werden, was Erbt S. 63, 66, 71 mit dem Motiv des Fragens und Getragenwerdens beginnt, — immer geistvoll, aber ohne Rücksicht darauf, dass bei vollendeter Unverdrossenheit selbst das Diktum „Der Geist macht lebendig" ironisiert werden kann.

Mit dem Untertitel „Die Entstehung des Christentums" wird der Inhalt des Buches nur teilweis versinnlicht; es befasst sich vielmehr mit den Umständen bei dieser Entstehung und der Haltung sowie den Schicksalen ihres frühesten literarischen Niederschlags. Dieser wiederum liegt uns vor in den ursprünglichen Teilen des Marcusevangeliums, einer nach kalendarischer Folge geordneten Legendensammlung, die ihre teils erzählerischen, teils lexikalischen Motive daher den mythisch fixierten Phasen des Weltlaufs anpasst. Es hat sich also, entgegen der sonst herrschenden Annahme, beim Original dieses Evangeliums nicht um eine Art von „Produkt des Volksmundes", sondern um eine Kunsterzählung gehandelt, die Gelehrtenkenntnisse voraussetzt. Erbt weist darauf hin, dass Unbildung steril ist, und er hätte sich hierfür auf die neueren Ergebnisse in Bezug auf die sogenannte Bauernkunst berufen können. ‚Die Darstellung des Marcus hat vor ihrer durch Bearbeitung im Sinne der täuferischen Jakobuspartei erzielten kanonischen Gestalt eine Urkunde der Petrusanhänger gebildet und insofern die relativ getreueste Ueberlieferung vom persönlichen Wirken Jesu enthalten.

Was die kalendarische Einteilung dieser von Erbt zunächst abgelöst vorgeführten Urkunde — er meidet den Ausdruck, soviel zu sehen ist, — betrifft, würde es sich um die 28 Mondstationen als das äussere Band handeln (vorhin schon teilweis als numerierte „Stücke" herangezogen). Von ihnen dienen die ersten zweimal zwölf zugleich als Monatsenveloppen, erstlich endend mit Marc. 6, 6, wo dann sogleich der neue Jahresbeginn recht schlagend gekennzeichnet wird durch *Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων. Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα.* Dass mit Marc. 9, 30—32 ein zweiter Unterzyklus von 12 Monaten endet, daher diese Stelle als Stück 24 bei Erbt erscheint, legt der Inhalt sowie die sich anschliessende Rückkehr Jesu nach Kapernaum nahe. Es folgen also drei neue Monate und endlich (Stück 28) zwölf Tage vom vierten. Auch die Leidenszeit Jesu (S. 96 f.) fügt sich noch in das System, denn sie dauert 28 Doppelstunden. ‚Wie am Ende des den Mondstationen entstammenden Alphabets der Buchstabe taw, das Zeichen des Kreuzes steht, so bezeichnet dieses auch das Ende der Laufbahn Jesu'.

Liess es sich vorhin nicht vermeiden, bei einer partiellen Sektion der Eingeweide dieses mythologischen Organismus eine Anzahl überschüssiger Bestimmungen zu kennzeichnen, so braucht man diesen Widerspruch deshalb noch nicht auf den Gesamtaufbau zu erstrecken. Der göttlichen Sendung eines Mannes, der sich an das Judentum wenden musste, standen nur zwei Wege zum Ohr der Hörer offen: durch das Gesetz oder durch die Lehren der Kosmologie. Jesus wird sich nach Bedarf beider bedient haben; wer Neues verkündet, dessen Argumentation kann nicht auf lauter schon zu

Erwartendes hinauslaufen. Aber als die Frohbotschaft exakt zu fassen und niederzuschreiben nötig wurde, hiess es sich für die als überwiegend empfundene Seite entscheiden, weil sie allein die charakteristische geblieben war. Da kam denn das Gesetz ohne weiteres ins Hintertreffen. Wer es nun kraft seiner vom Wesen des alten Orients gewonnenen Anschauung nicht über sich gewinnt, die Astralmythologie als damals bestehende Wissenschaft überhaupt zu leugnen, der hat sich auch mit dem von Erbt hergestellten Bilde des Marcuslegendariums ernsthaft auseinanderzusetzen. Selbst wenn er keineswegs bis zum taw mitgeht, — aus Gründen, die das Tageslicht über den Mondlauf stellen.

In eine zum grössten Teil ganz neue Beleuchtung aber tritt das Leben Jesu durch Erbts Untersuchungsergebnisse. Wird anerkannt, dass die Kritik des Forschers in allen Hauptpunkten zutreffe, dann hätte Marcus einen Jesus von Kapernaum geschildert, der am Meere daheim war, nämlich an der mittelländischen Küste, der dort und in Cypern Jünger warb, nachdem er sich von den Lehren des Täufers Johannes geschieden hatte, bei denen seine Familie jedoch verharrte. Die Erfolge Jesu bei den Nichtjuden müssten schon von Anfang an überwogen haben, weil die römische Verwaltung von dem Verkünder der neuen Frohbotschaft als legal betrachtet und behandelt worden ist. Kaum wagt man angesichts der exegetischen Massenproduktion hinzuzufügen, dass dieser Punkt nicht immer seiner Bedeutung nach gewürdigt war. Erbt hält (S. 84) dafür, dass die Jünger unter Führung des Petrus sich sogar dem römischen Kalender anschlossen. Freilich gehörte wohl die Annahme dazu, dass es auch einen Kreis bekehrter Heidenjünger schon um Jesu Person gab, dem aber bereits Marcus nicht mehr gerecht geworden wäre. Beim Heraufzug nach Jerusalem war dann ihre Teilnahme allerdings nicht wünschenswert, aber wenn Erbts kritische Darstellung der letzten Vorgänge von Jesu Wirken hier richtig verstanden wird, so hat dem Meister die in Galiläa gewohnte Resonanz weit mehr gefehlt, als er vorausgesetzt hatte.

In jetzigen Tagen wurde mehrfach mit Recht betont, es sei, um das Geistesleben des modernen Orients zu verstehen, immer daran zu denken, dass der Islam sich ohne Konzilienbeschlüsse weitergestaltete. Die theologische Antikritik des Erbtschen Buches wird schwerlich nur auf Druckpapier geschehen, aber darum nicht aus dem Schattenkreise der alten Baumgruppe, von den Kirchenvätern gemeinsam hinterlassen, zum ersten Male völlig heraustreten. So ist es vielleicht nicht allzuschwer, sich bereits vorzustellen, welchen Teilen der interessanten Arbeit Aussicht auf ernstere Nachprüfung winkt. Der chronologische Abschnitt (S. 13—21) und die Frage nach dem Aufnahmeritus (Geistestaufe oder Wassertaufe) stehen hier voran; die sachlich wichtigere Frage des Schauplatzes von Jesu Haupttätigkeit aber kann sich dessen nicht ohne weiteres getrösten. Der Verfasser bekennt denn auch, dass er keiner Illusion über die tatsächlich zu erwartende Aufnahme huldige, und gern möchte man ihm für sein Mühen um Erkenntnis ein gutes Wort sagen. Allein es würde dort anknüpfen müssen, wo seine eigentliche Illusion wurzelt, und ein wechselseitiges Missverstehen läge hierbei äusserst nahe. Erst der Gipfel der innerlichen Enttäuschung macht uns frei und verleiht jene heitere, obwohl kalte Klarheit, wogegen selbst dem übelsten Willen noch kein Kraut gewachsen ist. Erreicht wird dieser Gipfel aber vermöge der schmerzlichen Einsicht, dass auch der Hergang unserer Berufung zum Werk nicht einmal das war, was er schien und behauptete, oder es doch in seiner Weiterentwicklung nicht geblieben ist. Denn für ein absolut redliches Wollen, das über Passivität hinausgeht, beweist eine Kulturwelt nur Sinn, sofern es mit seiner Tragkraft den geraden Weg zu einem ihrer Mahlwerke einschlägt.

Wer mag, nenne dies den kosmischen Kreislauf des individuellen Enthusiasmus.

---

P. Deussen, Die Philosophie der Bibel. XII, 304 S. Leipzig, Brockhaus, 1913. Besprochen von H. Rust, Königsberg i. Pr.

Die semitische Geisteswelt hat einen nicht unwichtigen Beitrag zur Gesamtphilosophie beigesteuert. Freilich mag es verwegen klingen, von einer Philosophie der Bibel zu sprechen, da es eine Philosophie des alten semitischen Orients eigentlich gar nicht gab. Aber wenn man das Wort Philosophie im Sinne von Lebensanschauung nimmt und die Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch auch im mythologischen Gewande gelten lässt, dann kann man wohl von einer altsemitischen und weiterhin biblischen Philosophie reden. Die Bibel ist das hauptsächlichste Mittel, durch welches der Denkertrag des altsemitischen Geistes in die Philosophie und ihre Geschichte eingeströmt ist. Denn die Bibel wurde die Grundlage der christlichen Kultur und damit der christlichen Philosophie. Die Philosophie der Bibel ist natürlich kein einheitliches Lehrsystem; sondern wie die Religion in den biblischen Schriften eine lange Stufenfolge des Werdens aufweist, so auch das menschliche Denken über die letzten

Fragen. Da aber derjenige semitische Kulturkreis, aus welchem die Philosophie der Bibel hervorging, nicht in sich abgeschlossen war, sondern mit anderen semitischen und nichtsemitischen Kulturkreisen in Lebensbeziehung stand, so baut sich das biblische Denken nicht nur aus hebräischen und jüdischen Elementen auf, sondern ebenfalls aus ägyptischen, assyrisch-babylonischen und iranischen. Der Kulturboden, auf welchen das alte Hebräertum gepflanzt wurde, enthielt bereits Elemente der beiden ersteren Arten, während der iranische Einfluss in und nach dem Exil auf das Denken des Judentums Einfluss gewann. Der Gottesbegriff wird am Euphrat und Nil durch Vereinerleiung, in Israel durch Ausscheidung in die monotheistische Form gebracht. Dieser Theismus ist rein transzendent. Ebenso real wie Gott wird die Welt gedacht. Sie ist seine Schöpfung und unterliegt seiner Willkür. Der Mensch, als endliches Wesen in sie gebannt, hat weder vor seinem Erdenleben existiert, noch existiert er nach demselben. Aus der iranischen Weltanschauung dringen die Gedanken von Totenauferstehung und Himmelreich, von Engeln und Teufel herein, durch welche letztere namentlich die ethische Reinheit des Gottesbegriffes gesichert wird. All diese Elemente finden sich bei Jesus und in der neutestamentlichen Verkündigung wieder. Aber hier ist der philosophiegeschichtliche Horizont noch um ein Stück erweitert: im vierten Evangelium macht sich auch stoïsch-alexandrinisches Denken geltend. Der Kern des Christentums und damit der reifste Ertrag des biblischen Denkens wird von dem Schüler Schopenhauers in folgenden vier Punkten gesehen: 1. in der empirischen Unfreiheit des menschlichen Willens (wie der Baum, so die Frucht), 2. in dem sittlichen kategorischen Imperativ der Pflicht (ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel), 3. in der Lehre von der Wiedergeburt, welche durch Abkehr vom empirischen Ich zum wahren Selbst (= Gott) zur Erfüllung des Sittengebotes befähigt, 4. im Monergismus (Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes im Menschen), nach welchem das Gute ausschliesslich ebensowohl Gottes als auch des Menschen Tat ist, weil beide wesentlich identisch. Alles Uebrige gehört nach Deussen zur Schale der christlichen Religion, auch der Gottesbegriff, welcher unter alttestamentlichem Einfluss rein theistisch (transzendent) gefasst sein (was übrigens nicht ganz stimmt) und durch eine Herübernahme der Atman-Brahmanlehre im Sinne der Immanenz und Identität berichtigt werden soll. Wen es gelüstet, die geschichtlichen Denkzusammenhänge kennen zu lernen, welche aus der alten semitischen Welt her bis in unsre Gegenwart hineinreichen, dem sei Deussen's Werk wärmstens empfohlen.

**Das Land der Bibel.** Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas herausgegeben von Professor Lic. Dr. G. Hölscher. Band I:

Heft 4: Dr. Richard Hartmann: Palästina unter den Arabern, 632—1516. 53 S. kl. 8°. M. 0,60. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915. Bespr. v. Arnold Gustavs, Hiddensee.

Nachdem Heft 2 und 3 von „Land der Bibel" sich mit der Geographie Palästinas beschäftigten, hat Heft 4 wieder historischen Inhalt. Während Procksch in Heft 1 uns die Völker Altpalästinas zeigte, führt Hartmann uns in die Spätzeit palästinischer Geschichte. Er behandelt die Periode der arabischen Herrschaft in den Abschnitten: I. Die Eroberung durch die Muslime; II. Die Omajjadenzeit; III. Vom Sturz des Omajjadenreiches bis zum Beginn der Kreuzzüge; IV. Die Zeit der Kreuzfahrer und der Ejjubiden; V. Die Mamlukenzeit. Trotz der Fülle von Namen und Daten, die verarbeitet werden mussten, gibt Hartmanns Darstellung, in der auch die kulturhistorischen Linien nach Möglichkeit angedeutet sind, einen einheitlichen Eindruck der einzelnen Zeitabschnitte. Nur wäre eine kurze Zeittafel am Schlusse wünschenswert gewesen.

## Nachtrag zu OLZ. 1915, 334ff.

Zu den zur Serie *Lugale ud melambi nirgal* aufgezählten Tafeln ist noch, wie Langdon, ZA. XXXIII, 110 erkannt hat, hinzuzufügen 80,7—19,127 = Meek, Hymns No. 28, das jedenfalls den Anfang der 5. Tafel bildet. — K. 4827 = Hrozný, Ninrag 22 bildet, wie mein Schüler, Herr Geller, gesehen hat, gewiss den Schluss der zweiten Tafel; denn die Unterschrift wird gewiss zu lesen resp. zu ergänzen sein: *[giš.ma.tu].nun(!). ta(!).è.*

Bruno Meissner.

## Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der Berl. Ak. d. W. vom 9. Dezember trug Eduard Meyer vor: Weitere Untersuchungen zur Geschichte des zweiten Punischen Krieges.

In der Generalversammlung der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin am 5. Januar sprach Dr. Wreszinski über „Entstehung und Ausbildung der ägyptischen Grabgemälde.

Bei der Gedächtnisfeier in Stuttgart, welche der Anthropologische Verein für den im März v. J. verstorbenen Anthropologen und Prähistoriker Eberhard Fraas veranstaltete, hielt F. v. Luschan einen Vortrag über „die Rassen und Völker der asiatischen Türkei".

## Zeitschriftenschau.

* = ist Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

**Deutsche Lit.-Ztg. 1915:**

44. Arthur Rosenberg, Der Untergang des weströmischen Reiches (Bespr. v. J. Sundwall, Weströmische Studien). *Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel 6. u. 7. Bd. (Ludwig Blau).

45. *Paul Deussen, Die Philosophie der Bibel (H. Falkenheim). — *Hans Stumme, Eine Sammlung über den berberischen Dialekt der Oase Sîwe (R. Geyer).
46. *R. Kittel, Die Psalmen Israels nach dem Versmass der Urschrift verdeutscht (J. W. Rothstein). — Lukians von Samosata sämtl. Werke, übers. von M. Weber (Adolf Stamm).
47. *W. E. Crum, Der Papyruscodex saec. VI—VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften (Carl Wessely). — *Heinrich Doergens, Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion (W. v. Baudissin). — *F. Tharsicius Paffrath, Zur Götterlehre der altbabylonischen Königsinschriften (Bruno Meissner). — *A. L. M. Nicolas, Essai sur le cheikhisme IV: la science de Dieu.
48. *Johannes Döller, Das Gebet im Alten Testament (Hugo Gressmann). — *Christian Bartholomae, Die Zendhandschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München (J. Kirste). — *Ernst F. Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre (Ed. Mahler).

**Historische Zeitschrift** 1915:
19. Bd. 1. H. Richard Hennig, Zur Verkehrsgeschichte Ost- und Nordeuropas im 8. bis 12. Jahrhundert. — *R. Leszynsky, Die Sadduzäer (Beer). — A. J. Butler, The treaty of Misr in Ṭabarî (E. Littmann).

**Korrespondenzbl. d. D. Ges. f. Anthropol.** 1915:
Jan.—April. K. v. Spiess, Persönliche und unpersönliche Kunst (an zahlreichen Beispielen aus Ost und West. Die Kunst des alten Orients sei unpersönlich).

**Lit. Zentralblatt** 1915:
42. *Werner Heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen (die philosophischen Disputationen haben mit den mythologischen ein Ganzes gebildet und gehen auf eine Disputationsschrift jüdischen Ursprungs zurück, die um 200 angesetzt wird) (H. Waitz). — *P. Jensen, Texte zur assyrisch-babylonischen Religion 1. Lieferung (= Keilinschr. Bibl. VI 2) (M. Schorr). — *Mariano San Nicolo, Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer, II. Bd. 1. Abt. (Franz Poland).
43. *Adolf Hasenklever, Die orientalische Frage in den Jahren 1838—1841 (R. Pappritz).
44. *Joseph Hell, Die Religion des Islam (Brockelmann). *Vl. Georgevitch, Die Albanesen und die Grossmächte; *A. di San Giuliano, Briefe über Albanien; Hugo Grothe, durch Albanien und Montenegro (u.) das albanische Problem (K. Dieterich). — *Ernst Siecke, Der Vegetationsgott (Pr.).
46 *Carl Clemen. Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum (Schm.) — *Richard Leonhard, Paphlagonia (Theodor Kluge). — *Peter Thomsen, Kompendium der palästinischen Altertumskunde (J. Herrmann).
48. *Georg Jacob, Schanfarâ-Studien 1. Teil (Brockelmann).

**Literaturbl. f. Germ. u. Rom. Philologie.** 1915:
XXXVI 7. 8. *Emanuel Cosquin, Les Mongoles et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen (A. Abt).

**Mitteilungen aus der histor. Literatur.** 1915:
3. *Traugott Mann, Der Islam einst und jetzt (Artur Goernicke). *N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches; *K. Altunian, die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert (Historische Studien, veröff. v. Dr. E. Ebering, Heft XCI) (M. Landwehr v. Pragenau).

**Monatsschrift f. höhere Schulen.** 1915;
Juli. *R. Kittel, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen; *M. Löhr, Einführung in das alte Testament; A. Stentzel, Jesus Christus und sein Stern (G. Rothstein).

**Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent.** 1915:
59. J. H. 5/6. D. Feuchtwang, Monumenta Talmudica (Bespr. von Salomon Funk, Bibel und Babel, erster Bd. der Mon. Hebr. Mon. Talmud.), — E. Baneth, Bemerkungen zum Sefer Schaʿaschuʿim (Bespr. von Sepher Shaashuim, a book of mediaeval lore, by Joseph ben Meïr ibn Zabara, edited by Israel Davidson).
59. Jahrg. Heft 7/10. S. Klein, Hebräische Ortsnamen bei Josephus. — E. Baneth, Bemerkungen zum Sefer Schaʿaschuʿim (Schluss).

**Missionary Review.** 1915:
June. E. F. Frease, Islam in North Africa. — E. D. Pierson Romance and Reality in Marocco. The Story of Dr. Robert Kerr.
July. R. M. Labaree, The „Jihad" Rampant in Persia. — *H. C. Lukach, The City of Dancing Dervishes and other Sketches and Studies from the Near East.

**Nachr. d. K. Ges. d. W. Gött. Philol.-hist. Kl.** 1915:
1. E. Littmann, Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste. — A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.

**Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum.** 1915:
18. J. XXXV und XXXVI B. 7. H. Hans Philipp, Die archäologische Erforschung Apuliens. — Wilhelm Soltau, die Ursachen eines antiken Weltkrieges (der römisch-karthagische von 264—201).

**Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient.** 1915:
Mai—August. H. Sitte, Eine archäologische Studienreise durch Tunesien und Algerien. — H. Uebersberger, Russlands Drang nach den Dardanellen. — E. Wellesz, Byzantinische Musik. — D. T. Edler v. Sorinj, Handelsverhältnisse in Oman und im Persischen Golf. — F. v. Kraelitz-Greifenhorst, Zur gegenwärtigen Lage in Persien. — C. Jireček, Ethnographische Literatur aus den Balkanländern. — Wirtschaftliche Nachrichten (aus der Türkei usw.) — *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (A. Grohmann). — *Orientnummer des „Neuen Deutschland".

**Ostasiatische Zeitschrift.** 1915:
3. J. H. 4. Curt Glaser, Die Entwicklung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik (besonders die Einleitung ist zu beachten wegen ihrer Blicke auf die westasiatischen Verhältnisse. D. R.). — Artur Wachsberger, Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestans. — Bruno Schindler, Die Entwickelung der chinesischen Schrift aus ihren Grundelementen (unter Berücksichtigung der Darstellung in der chinesischen Abteilung der „Kulturhalle" der „Weltausstellung für Buchgewerbe und Graphik, Leipzig 1914".). — Zoltán v. Takács, Streifzüge unter alttürkischer Fahne (gegen G. Supka, Kulturwissenschaftliche Voraussetzungen einer Orientextension Ungarns in der Oesterr. Monatsschrift für den Orient 41. J. Nr. 3—4). — *Berthold Laufer, Chinese clay figures Part I Prolegomena on the history of defensive armor. (O. Franke).

**Petermanns Mitteilungen.** 1915:
August. A. Dirr, Die Bevölkerung des Sakataler Kreises (Transkaukasien).
September. A. Ischirkoff, Ethnographische Karte des Bulgarentums auf der Balkanhalbinsel im Jahre 1912. — G. Merzbacher, Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien. — *Th. Johnston, Did the Phoenicians discover America? (K. Kretschmer).
Oktober. G. Merzbacher, Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien.

**Preussische Jahrbücher.** 1915:
Oktober. B. Molden, Europa und Asien.

**Sitzungsber. d. K. Bayr. Ak. d. W. München.** 1915:
1. H. Prutz, Die Friedensidee im Mittelalter.

**Sitzungsb. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. Berlin.** 1915:
XXXIX. XI. W. Bang, Zur Kritik und Erklärung der Berliner Uigurischen Turfanfragmente.

**Sokrates, Zeitschr. f. d. Gymnasialwes.** 1915:
April—Mai. *C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des AT; *E. Sellin, Die biblische Urgeschichte; *G. Pfannmüller, Die Propheten (R. Strothmann).
Juli—August. *E. Samter, Die Religion der Griechen (P. Stengel).
September. S. Feist, Arierproblem.

**Theologische Quartalschrift.** 1915:
1. H. Andreas Eberharter, Betrieben die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob auch Ackerbau? — Karl Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser: Karakalla, Ealgabal, Severus Alexander und das Christentum. — *Paul Volz, Die biblischen Altertümer (Rieszler). — *Paul Fiebig, Rosch-ha-schana; *Karl Albrecht, Kil'ajim; Walter Windfuhr, Horajot (Rieszler).
2. H. *Arnold B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. 7. Bd. (Rieszler). — *Anton Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels (Rieszler). — *Adalbert Schulte, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias (Rieszler) —* Friedrich Stummer Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine (Rieszler). — *Gustav Klameth, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit, vor den Kreuzzügen (Belser).

**Theologische Rundschau.** 1915:
August. Bultmann, Neues Testament (*J. Behm, Der Begriff *Διαθήκη* im N. T.; *G. Lohmeyer, Diatheke).
September. W. Bousset, Altes Testament III. Mischnaisch-Talmudisches Zeitalter (*J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst; *E. Schwaab, Histor. Einführung in das Achtzehngebet; *G. Beer und O. Holtzmann, Die Mischna; *O. Holtzmann, Der Tosephtatraktat Berakot, *H. Strack, Pesachim, der Mischnahtraktat Passahfest; *A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen VI, 2; *Bin Gorion; Die Sagen der Juden; *W. Bacher, Die Proömien der alten jüdischen Homilie; *Marmorstein, Religionsgeschichtliche Studien 1; *A. Büchler, The economic conditions of Judaea; *P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten; *Ders., Rabbinische Wundergeschichten, *Ders., Gleichnisreden Jesu im Lichte rabbin. Gleichnisse).

**Theologische Studien und Kritiken.** 1915:
4. Paul Kahle: Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes (angeregt durch richtige Beobachtungen des Buches von Heinrich Hammer: Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz Jesu, das als ganzes abgelehnt wird). — *Paul Kahle, Masoreten des Ostens (C. Steuernagel). — Schumann: zu Sprüche 14,34.

**Teologisk Tidsskrift.** 1915:
3. R. VI. 2. *H. Gunkel, Reden und Aufsätze (O. E. Ravn).

**Vjestnik kr. Hrvatsko-Slavonsko-Dalmatinskoga Zemaljskog Arkiva** 1915:
XVII 1—2 Milan v. Šufflay: Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien.

**Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.** 1915:
XXIX 1—2. Christian Bartholomae, Mitteliranische Studien V. — Harry Torczyner, Ein Psalm über den Tod. (Ps. 49). — N. Rhodokanakis, Reduplikation und Vokaldehnung, Druck und Ton in der semitischen Nominalbildung. — Moses Schorr, Ein Anwendungsfall der *inspectio ventris* im altbabylonischen Rechte. — Ferdinand Bork, Die Purānas als Geschichtsquelle. — A. Fischer, eine Maqrīzī-Stelle.

**Wochenschrift f. Klassische Philologie** 1915:
28. Fr. W. Frhr. v. Bissing, Die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathores (A. Wiedemann).
29. *Girolamo Vitelli, Papiri Fiorentini. Documenti e testi letterarii dell' età Romana e Bizantina (Papiri Greco-Egizii publ. d. R. Accad. dei Lincei vol. III) (Carl Wessely).
30/31. *J. Grossstephan, Beiträge zur Periegese des Hekatäus von Milet (H. Philipp).
33/34. P. Corssen, Das apokalyptische Flugblatt in der synoptischen Ueberlieferung Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21.
35. *M. San Nicolò, Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit des Ptolemäer und Römer (A. Wiedemann).
36. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens in der ptolomäisch-römischen Zeit (W. Gemoll).
38. *A. Thumb, Grammatik der neugriechischen Volkssprache (S. Wartenberg).
39. *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (Franz Harder). — *Ludwig Sommer, Das Haar in Religion und Aberglaube der Griechen (Fr. Pfister).
40. *F. Preisigke, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten (P. Viereck).
41. *M. Arnandov, Rites et légendes bulgares, étude comparée I (Nikos A. Bees (*Βέης*).
42. *E. Pokorny, Studien zur griechischen Geschichte im 6. und 5. Jahrzehnt des 4. Jahrh. v. Chr. (F. Cauer).
44. *Friedrich Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias (C. Fries).
45. *Valentin Kurt Müller, Der Polos, Die griechische Götterkrone (O. Engelhardt). — *C. F. Hill, Some palestinian cults in the graecoroman age (C. Fries).

**Zeitgeist** (Beilage zum Berliner Tageblatt).
1915, 8. Nov. Ed. König, Völker- und Kriegsrecht im Altertum.
1915, 15. Nov. Schubart, Aus thebanischen Gräbern (Besprechung von Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kunstgeschichte).

**Zeitschrift für Numismatik.** 1915:
XXXII 1/2. K. Regling, Syrien, nicht Ephesos. — H. Winnefeld, Tyrus, nicht Heliopolis.

**Zeitschrift für Assyriologie.** 1915:
Th. Nöldeke, ברכושת כמאלן. — J. Löw, Karpas. — G. Kewitsch, Zur Entstehung des 60-Systems. — I. Morgenstern, On Gilgameš-Epie XI 274—320. — E. Littmann, Die syrischen Inschriften von Theleda.

## Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

Eduard Seler, Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde. 5. Band. Berlin, Behrend & Co., 1915. M. 30 —.
Arthur Stein, Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Aegyptens unter Römischer Herrschaft. Stuttgart, J. B. Metzlersche B., 1915. M. 9 —.
Wilhelm Förtsch, Altbabylonische Texte aus Drehem (SA aus Rivista degli Studi Orientali Vol. VI).
*Ewald Banse, Die Türkei. Georg Westermann, Braunschweig, 1915. M. 16 —.
Hans Stumme, Türkische Lesestücke. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B. 1916. M. 1 —.
P. S. Coulbeaux et J. Schreiber, Dictionnaire de la langue Tigraï (K. A. d. W. in Wien Sprachenkommission. 6. Band). Wien 1915 in Komm. bei Alfred Hölder. M. 13,60.
*Oriens Christianus. Neue Serie. 5. Band. I. Heft.
*Luise Klebs, Die Reliefs des alten Reiches (Abhdlgen d. Heidelberger Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 3. Abhdlg.). Heidelberg, Carl Winters Universitätsb., 1915. M. 10,50.
Samuel A. B. Mercer, The Ethiopic. liturgy Milwaukee, The young churchman company, 1915. Doll. 1,50.
*Zeitschrift für Kolonialsprachen. Berlin 1916. Band VI. Heft 2.

Mit zwei Beilagen von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.